

Pour une observation trébuchante

De l'inconfort de la posture ethnographique

Louise Debouny¹

[Résumé] Construire une ethnographie dite du proche suppose pour le chercheur d'interroger ses méthodes d'enquête et ses modalités d'accès au terrain. Mais peut-on jamais prétendre être « chez soi » lorsque l'on adopte une posture qui exige de conjuguer immersion et distanciation ? Se peut-il que l'on travaille « chez Nous » quand se meuvent en permanence les contours de l'altérité ? En acceptant de s'essayer aux inconforts du terrain au travers d'une immersion participative, l'ethnologue peut arpenter ces distances inconciliables mais pourtant heuristiques et faire de sa maladresse et de son malaise des outils de connaissance.

Mots-clés : ethnographie du proche, corps et personne, implicite, maladresse, observation flottante.

[Abstract] Conducting anthropological fieldwork « at home » implies that the researcher questions methods and access to the field. But how can one pretend to work at home when closer doesn't mean more familiar? Distances between Us and Them keep moving as we are adopting a fully participant method which can lead to discomfort and clumsiness regarding the researcher's experience. Furthermore, exploring and embracing discomfort and clumsiness rather than ignoring it allows using them as methodological and heuristic tools.

Keywords: anthropology at home, body, self and personhood, discomfort, clumsiness, participant observation.

Introduction

À travers deux enquêtes élaborées l'une au lointain et l'autre au proche, ma contribution revient sur le caractère heuristique de l'inconfort² et de la maladresse vécus par l'ethnologue sur le terrain. La première fut conduite en Amazonie équatorienne dans le village de Sarayaku de février à mai 2014, et la seconde – fraîchement amorcée et toujours en construction – prend place dans le contexte de la prostitution en région liégeoise, en Belgique. Ces enquêtes ont toutes deux questionné ma légitimité, la validité de ma démarche ethnographique, sa finalité, ses outils et ma propre aptitude à la mener à bien. Mais si les difficultés éprouvées se sont à première vue érigées

¹ Université de Liège.

² Sur l'inconfort vécu par le chercheur, voir de La Soudière (1988) qui aborde le terrain comme épreuve au travers d'une lecture de son expérience et de celles de Rabinow et de Maho.

en obstacles à la recherche, elles se sont parfois également avérées outil de compréhension.

En Amazonie, j'étudiais les conceptions du corps et de la personne à travers le partage des pratiques quotidiennes. Les impairs commis, résultat de ma méconnaissance de ce qui pour mes interlocuteurs relevait de l'évidence, furent inconfortables et nombreux. Sans eux pourtant, jamais les implicites sur lesquels j'ai buté n'eurent été énoncés. Je me confronte à nouveau à ces maladresses et ces embarras sur le terrain liégeois où déjà se lit leur portée heuristique. Ville qui m'a vue naître et où je vis, Liège s'offre, à l'épreuve de la démarche ethnographique, sous un jour où le proche (au sens de Laplantine, 1996), se déplace en contrariant l'apparente familiarité d'un lieu que j'appelle trop rapidement « chez moi ». Ainsi, plutôt que de céder à la tentation d'éluider les inconforts de la restitution, je souhaite m'y attarder et les accueillir dans un cadre méthodologique. Si l'exploration des maladresses – pour embarrassantes qu'elles furent – m'a permis de mieux saisir les pratiques quotidiennes et les représentations qui les sous-tendent, elle pointe également des arguments en faveur de l'observation participante en général, et de l'observation « flottante » (Pétonnet, 1982) en particulier, lorsqu'elle amène à trébucher dans cet inconnu que l'on souhaite rencontrer. Nés de l'écart entre l'implication active de l'ethnologue dans les pratiques étudiées, la distance qu'il maintient pour les objectiver, et l'ignorance sur laquelle s'appuie chaque démarche de recherche, les inconforts jalonnent l'espace où se joue la pratique de l'ethnographie, cette gymnastique.

Par ailleurs, considérer les enjeux spécifiques attachés à la pratique d'une ethnographie dite « du proche » nous invite préalablement à définir et interroger ses contours³ De quelle proximité parle-t-on quand la discipline nous appelle – ici comme là-bas – à faire à la fois exercice d'intégration pour la méthode, et œuvre de distanciation pour l'analyse ? Se tenir au plus près et exercer un regard éloigné, voilà ce qu'exige de l'ethnologue l'observation participante, cet oxymore (Copans, 2011 [1999] ; Wolcott, 2005). Les distances méthodologiquement construites constituent ainsi des tensions permanentes qui permettent l'existence et l'exercice de la discipline anthropologique, et aucune posture réflexive ne peut se permettre d'en évacuer l'observation. Les pages qui suivent illustrent le fait que, si chaque terrain implique des contraintes spécifiques dans la construction de la place de l'enquêteur, de l'objet de recherche et de sa méthode, pour peu que soient adoptées une démarche inductive rigoureuse et une volonté d'immersion participative, rien ne distingue fondamentalement ethnologie du proche et ethnologie du lointain. Le critère géographique ne pouvant être retenu comme pertinent, c'est dans d'autres sphères que s'expriment ces

³ Voir notamment Bromberger (1997) au sujet des spécificités méthodologiques de l'abord d'un terrain du proche.

distances et c'est à la lecture des accrocs qu'elles engendrent qu'il est permis de les déchiffrer.

1. Observation trébuchante

La recherche que j'ai menée en Amazonie équatorienne dans le village de Sarayaku portait sur les représentations du corps et de la personne dans la culture kichwa. J'ambitionnais d'en lire les expressions dans les pratiques quotidiennes en lien avec l'environnement. À Sarayaku, le statut de personne (Mauss, 1938) n'est pas réservé aux humains, mais peut être attribué selon les contextes à différents êtres visibles ou invisibles : esprits, animaux ou végétaux qui jouent un rôle déterminant dans la reproduction sociale humaine. La personne n'est pas caractérisée par une essence, mais son existence est conditionnée par l'attribution d'une place au sein d'un rapport d'interlocution où prennent part des intervenants humains et non-humains. Parce qu'elle engage des modalités de construction du corps et de la personne, la relation spécifique que les Kichwa de Sarayaku entretiennent avec l'environnement touche à l'intime et à la constitution même du sujet (Leenhardt, 1947 ; Cartry, 1973). Or cette thématique se prête difficilement à l'objectivation.

Plus largement, la notion de corps et de personne, en apparence évidente et d'appréhension immédiate, recouvre une grande multiplicité de représentations. Puisqu'elles se superposent sans nécessairement se recouvrir, le corps et la personne sont à aborder conjointement. L'examen de leurs différentes acceptions, constitutives de l'identité dans une société donnée, met au jour l'implication de représentations de l'organisation de l'espace, de la différence entre les sexes, de l'ordre des générations ou encore de la distinction humains/non-humains. C'est cet éclairage heuristique apporté par la notion de corps et de personne que salue Michel Izard, pour qui « prendre en compte pour eux-mêmes des systèmes de représentations de la personne et du monde – et de la personne dans le monde » permet de lire ensemble des dimensions de l'expérience humaine trop souvent artificiellement séparées par le découpage propre au genre monographique (Izard, 1988). La constitution de la personne relève du domaine de l'implicite, comme l'a illustré Marcel Mauss (1938) dans le contexte des sociétés dites occidentales. Ainsi, pour explorer cet objet peut-être plus que tout autre, c'est au travers du partage de la vie ordinaire et dans les interstices de l'apparente banalité qu'il convient de déceler les modalités et conditions de cet état qui semble pour tous et partout une évidence : le fait d'être soi. Sur le terrain amazonien où j'ai séjourné, la culture du manioc, les pratiques cynégétiques, la cuisine, les diètes ou les soins du corps sont autant de domaines dans lesquels s'actualisent ces conceptions qui ne s'énoncent pas. C'est donc dans le partage de la vie quotidienne que j'ai cherché les normes et les codes que je ne pouvais me faire énoncer. Accéder à l'ordinaire ne peut se faire qu'en s'y essayant, et les discours produits sont de bien peu de secours pour

guider l'ethnologue gauche et maladroit, qui ne découvre les contours d'une organisation sociale qu'en butant dessus.

Centro Sarayaku, Sarayaku, Equateur, 8 mars 2014, milieu de journée⁴

Après la journée de travail communautaire à laquelle participent tous les centres de Sarayaku⁵, une fête de deux jours est organisée. Il a été convenu que nous accueillions les habitants de Sarayakillu, chez qui nous nous rendrons à notre tour demain. Les habitants des différents centres sont tenus de se recevoir réciproquement en s'invitant par l'intermédiaire de leur kuraka. Nous attendons longtemps les gens de Sarayakillu au son des tambours. Seuls les hommes en jouent. Chacun a confectionné le sien à l'aide de peaux d'animaux chassés spécifiquement à cette fin. Ils forment un cercle, avançant à petits pas sur la terre de la grande salle de la maison des parents de notre kuraka. La salle désigne l'espace principal de la maison, une vaste étendue sans murs couverte d'un toit de feuilles tressées et encerclée de bancs. Au cri de J.-L. – une vrille stridente et brève –, les musiciens font volte-face et reprennent leur course en sens inverse. Propagée au loin, la musique indique à nos invités que nous les attendons. L'impatience commence à se lire sur les visages des dirigeants. Longtemps avant que je ne puisse moi-même le percevoir, on entend soudain le son des tambours de Sarayakillu : « ils arrivent ! ». Les invités prennent place, hommes et femmes s'assoient séparément. La fête consiste à servir et boire la chicha – la bière de manioc fermentée grâce à la salive des femmes qui en ont mastiqué la pulpe – et à danser au son des tambours. Lorsque les jarres seront vides, nous nous déplacerons tous vers une autre maison de Centro Sarayaku, pour boire et danser à nouveau. J'interroge une jeune fille : « que faut-il faire ? Comment danse-t-on ?⁶ ». « Normalement ! » me répond-elle, rassurante. Elle souhaite également savoir comment nous dansons dans mon village. J'hésite. Je suppose que cela dépend. « Normalement aussi, mais différemment », finis-je par lui répondre.

[...] Craignant de ne savoir comment m'y prendre, je refuse les deux premières sollicitations puis finis par me lever lorsqu'un troisième danseur vient jouer du tambour devant moi en guise d'invitation. J'imité au mieux les autres

⁴ Il s'agit de notes retravaillées sur base de mes observations du jour et de notes prises à la volée.

⁵ Le territoire est découpé en sept ensembles résidentiels appelés « centres », chacun représenté par un responsable politique, le *kuraka*. Les règles qui ordonnent les comportements des groupes et des individus selon la logique de co-résidence s'appliquent aussi à moi, et je dis « chez nous » ou « notre *kuraka* » en référence à l'unité domestique à laquelle je suis associée, celle de mes logeurs à Centro Sarayaku.

⁶ Les habitants de Sarayaku parlent le kichwa mais la plupart des villageois ont une très bonne connaissance de l'espagnol, qui est enseigné à l'école. Il est cependant peu utilisé lors des conversations informelles, par les personnes âgées et par les enfants. J'ai pour ma part mené les entretiens informels et les échanges ordinaires en espagnol tout en m'appliquant à acquérir un maximum de termes et d'expressions du vocabulaire kichwa.

danseuses. Je piétine et tourne sur moi-même. Je m'applique beaucoup et il me semble donner le change. Devant moi, le jeune homme continue à jouer et répète quelque-chose que je ne comprends pas. Je présume qu'il m'enjoint d'accélérer le mouvement. Je m'exécute. Je comprends trop tard qu'il me demandait de cesser. Nous sommes tous les deux très embarrassés. Je ne réaliserai que plus tard avoir laissé durer cette danse bien plus longtemps que ne le veut l'usage.

Sarayakillu, Sarayaku, Equateur, 9 mars 2014, après-midi

Bien qu'elle se déroule « normalement » pour ses pratiquants habitués, l'invitation à danser répond à des modalités précises dont l'on ne m'informe pas d'emblée mais que je découvre en multipliant les observations. Au travers des échanges de regards discrets entre les joueurs de tambours et les hommes assis, se dessine la logique des autorisations et les relations de parenté qui s'y illustrent.

Ce sont les hommes qui invitent, uniquement parmi les femmes issues du groupe du « centre » voisin. L'homme se déplace en jouant, s'arrête à hauteur de celle avec qui il veut danser et lui effleure généralement l'épaule avec le bâton du tambour. L'invitée ne lui répond pas et le regarde à peine. Bientôt, son regard se perd dans le vide, elle boit quelques gorgées supplémentaires, termine s'il y a lieu sa conversation. Au bout d'un temps qui me paraît long, elle rejoint finalement l'homme au centre de la salle, où il bat toujours le tambour en l'attendant. La danse qui suit ne dure pas plus de quelques minutes. La femme virevolte devant le musicien. Elle tourne dans un sens puis dans l'autre, piétinant la terre. Ses épaules miment une esquive, qui semble dérober à son partenaire l'accès à son visage, qu'elle incline en se détournant de lui. Pieds nus ou en bottes de caoutchouc, parfois tout en portant sur le flanc un bébé endormi dans un drap noué, les femmes relèvent les pans de leur jupe et accompagnent leurs gestes d'amples mouvements de cheveux. Les plus âgées sont réputées meilleures danseuses, m'explique-t-on. Elles connaissent différentes façons de faire que mon œil inexpérimenté peine à identifier. Ces manières de danser sont liées au comportement animal, qu'elles imitent. Un certain geste du bras et une inclinaison de la tête évoquent le toucan, une façon de piétiner, le pécar. Comme beaucoup d'autres savoir-faire, ces connaissances se perdent, regrettent la plupart des habitants de Sarayaku. Durant cet après-midi de fête à Sarayakillu, en interrogeant les femmes sur les temps d'attente entre chaque danse, j'apprends que les hommes doivent obtenir l'autorisation d'un parent de celle qu'ils invitent avant qu'ils ne puissent danser ensemble. Ainsi, le laps de temps consacré à l'indifférence affichée de la potentielle partenaire permet de laisser au cavalier le loisir de prévenir celui ou celle qui se porte garant de la danseuse. On interroge généralement le père pour une fille célibataire, l'époux pour une femme mariée, son fils en l'absence de celui-ci, ensuite son père ou, en dernier recours, un frère ou un oncle. Je l'ignorais alors, mais c'est auprès des personnes qui m'hébergent que l'on s'assure de pouvoir m'inviter. Seules les femmes âgées se précipitent à la suite de leur cavalier, sans plus de formalité. Les femmes âgées... et l'ethnologue. Ignorante de la conduite à adopter, je paraissais depuis deux jours une femme de bien peu de vertu, pour faire si peu cas de l'autorisation de mes aînés et suivre sans attendre mon partenaire, souriante et enthousiaste, là où la

correction exigeait que mes yeux se perdent préalablement au loin pour de longues minutes.

Embarrasser le danseur en ne respectant pas le découpage du temps, apparaître une femme aux mœurs légères pour ignorer l'autorisation de mes pseudo-parents, et devoir subir les régulières colères de mon hôte m'accusant de ne pas avoir adopté des comportements attendus pourtant jamais explicités : autant de maladresses et malaises qui, avec d'autres encore, ont émaillé ma recherche tout en pointant toujours des clés de compréhension. L'erreur renseigne puissamment sur la norme non verbalisée. Ce qu'éclaircit ces expériences au demeurant désagréables, c'est également la difficulté pour mes interlocuteurs de communiquer des informations sur les modalités pratiques de leurs usages quotidiens, aussi profondément ancrées. Parce qu'elle n'a rien de spectaculaire, parce qu'elle est l'évidence même, on ne discourt pas sur l'organisation de la vie ordinaire. Les normes qui régissent cette dernière ne sont pas explicitées et n'apparaissent pas même comme des conduites obéissant à une logique particulière. « *Así es* » (c'est comme ça), cette expression soldait la plus grande part de mes questions tout au long du terrain. Ainsi, le peu d'explications que j'ai pu recueillir en interrogeant mes informateurs sur leurs manières de faire, guidée par les impératifs de ma recherche comme par l'inconfort dans lequel me plongeait chaque jour mon ignorance, n'a pu être compensé que par les indications récoltées dans le partage des activités journalières. Si j'obtenais peu d'instructions en amont sur les façons de procéder, restées jusqu'alors masquées par leur banalité, commettre des impairs me permettait d'obtenir des explications précises. Davantage que ma fine compréhension des conduites, ce sont mes erreurs d'appréciation qui m'ont fait progressivement apparaître les contours d'implicites, en quelque-sortre révélés à tâtons au fil de mes déconvenues. Ces dimensions se lisent en filigrane à la faveur des actions ordinaires. Ainsi, s'y attacher exige l'adoption d'une posture méthodologique permettant leur émergence, car les domaines de pratiques signifiantes pour la recherche ne peuvent toutes être circonscrits par avance.

L'observation flottante consiste à rester en toutes circonstances vacant et disponible, à ne pas mobiliser l'attention sur un objet précis mais à la laisser flotter afin que les informations la pénètrent sans filtre, sans a priori, jusqu'à ce que des points de repères, des convergences, apparaissent et que l'on parvienne alors à découvrir des règles sous-jacentes (Pétonnet, 1982 : 39).

Cette posture méthodologique a rendu possible sur mon terrain une appréhension transversale de mon objet et l'émergence de matériaux pertinents pour rendre compte de la manière dont, à Sarayaku, les personnes se pensent et pensent le monde, en dehors des discours des autorités religieuses ou politiques. Mais si rester disponible ouvre la voie à la découverte, c'est prendre concrètement part aux expériences et s'y frotter parfois avec rudesse à son tour, qui permet de faire apparaître toutes les aspérités des phénomènes que l'on veut comprendre.

2. Déménager son terrain « chez soi »

De retour d'Amazonie, c'est à l'étude de ma propre société que je souhaitais m'attacher, enthousiaste à l'idée d'y débusquer d'autres conceptions du corps, des substances, de tout ce qui contribue à faire des êtres humains des personnes inscrites parmi leurs semblables. Les pratiques observables dans l'exercice de la prostitution me semblaient à même d'éclairer les acceptions du corps et de la personne « chez moi ». Dans ce contexte culturel marqué par la césure épistémologique héritée des conceptions cartésiennes, la rhétorique empruntée aux sciences du vivant trouble l'appréhension de représentations du corps pourtant historiquement situées et contingentes. « Ici » également, les façons de définir l'individu, le corps, la personne et les usages qui en sont faits selon les circonstances gagnent à être documentées. Pour aborder ces questions, le contexte de la prostitution semble offrir une « situation limite » – dans la mesure où il imposerait aux acteurs la confrontation avec des irréductibles, et les contraindrait ainsi à opérer des choix (Marcel, 1937 ; Jaspers, 1963) – permettant sans doute d'éclairer les différentes composantes de la personne dans la Belgique francophone contemporaine. En effet, les cadres politique, juridique et socio-économique dans lesquels s'exercent aujourd'hui les différentes formes de prostitution en Belgique⁷ illustrent avec force la difficulté qui subsiste à appréhender – ne serait-ce que pour le légiférer – l'exercice professionnel des pratiques sexuelles. Développées dans les interstices de la légalité mais contraintes administrativement, à la croisée des sphères intime et publique, les activités prostitutionnelles se posent en « problème social » au sens de Lahire (Mathieu, 2007) et constituent un objet heuristique pour les sciences sociales. Dans une perspective anthropologique, l'exploration de cet objet difficile à penser et donc à ordonner dans un cadre sociétal et notamment légal trouve également sa place dans le champ de la parenté. Les discours et les pratiques qui se déploient dans et autour de l'exercice de la prostitution invitent en effet à articuler entre eux différents usages du corps dans les sphères privées, professionnelles et familiales. Quelles techniques du corps spécifiques se déploient dans chacune d'elles ? Quelles conceptions des substances s'y actualisent ? Quel sens leur donne-t-on et au travers de quelles pratiques ? C'est à ces questions qu'ambitionne de répondre la recherche amorcée par une enquête de terrain à Liège et dans ses environs, « chez moi ».

Déplacer son enquête du lointain au proche soulève dès le départ des questionnements. Que signifie mener une ethnographie du proche ? Et de quelle manière cette

⁷ Au cours de cette pré-enquête j'ai abordé des formes de prostitution dites « en maison, salons, de rue, et privés » auxquelles l'exercice rémunéré de la sexualité ne se limite pas. Pour les besoins de ma future recherche je m'attacherai particulièrement à la prostitution pratiquée par des femmes dans les établissements « privés » et les « salons ».

proximité supposée conditionne-t-elle l'accès au terrain et les modalités de la recherche ? À Liège, ville où j'ai grandi et où je réside, il m'est possible d'entrer sur le terrain et d'en sortir à loisir. Je vivais en Amazonie avec la famille qui m'accueillait, dans ces maisons sans murs, dans une immersion parfois oppressante, mais où je n'avais pas chaque matin à négocier ma présence. À vrai dire, tout le monde au village semblait avoir fini par s'en désintéresser. Si j'avais souvent trouvé pénible une organisation spatiale où jamais il ne m'était possible de m'isoler – faisant par-là l'expérience d'une forme de solitude dont ne prémunit pas la présence d'autrui –, un des bénéfices de me trouver ainsi maintenue parmi les autres m'avait tout à fait échappé. Une fois établie parmi mes informateurs, si je ne pouvais plus partir, je n'avais en effet pas besoin de répéter l'effort de l'intégration initiale. Alors que le confort supposé d'allées et venues répétées se solde également par la nécessaire obtention, à chaque venue, d'un droit de passage et de séjour.

« N'essaie surtout pas de revenir ici toute seule »⁸, m'avait intimé l'éducateur que je venais d'accompagner dans sa tournée nocturne à la rencontre des prostitué(e)s de rue dans le quartier de la Grand Poste. Bien que le lieu en question soit constitué d'un ensemble d'artères du centre-ville de Liège qu'il m'arrive régulièrement de traverser, c'est aux relations qui s'y nouent dans le cadre prostitutionnel, à certains coins de trottoirs et à des heures spécifiques que le jeune homme se réfère. Dans ma propre ville, dans un lieu public ouvert où se superposent des activités d'ordres divers (commerce, logement, prostitution, déambulation,...) l'accès à mon lieu d'enquête se trouve plus contraint encore que lorsque je travaillais à cinq heures de pirogue de la première voie carrossable.

Alors que je quitte mon lieu d'enquête liégeois, chaque nouvelle incursion est à négocier. La temporalité du terrain se découpe soudainement sur le mode du temps de travail propre à nos sociétés industrialisées, ne laissant que difficilement place à une immersion intensive dans la durée. La permanence même sur le terrain est sans cesse évaluée et nécessite d'être à chaque fois justifiée.

3. Proximités et altérités construites

Rue Marnix, Seraing, Liège, Belgique, 24 Juin 2015, 9h45

La rue est sinistre et silencieuse. Les maisons s'alignent d'un seul côté de la route. Face à elles s'étend un long mur qui masque la voie ferrée. J'aperçois les vitrines éclairées au loin où déjà des femmes ont pris leur poste et reçoivent leurs clients, je ralentis le pas. La rue ne débouche nulle-part, c'est un cul-de-sac : on s'y rend difficilement par hasard. Un homme s'avance dans ma direction sur le trottoir opposé, celui des maisons. Nos yeux se rencontrent et

⁸ Observations du jeudi 25 juin 2015, Liège, Belgique.

se quittent aussitôt. Je suis mal à l'aise. Je me demande si l'homme subodore que je viens pour travailler comme prostituée. Moi-même je suppose qu'il s'en revient de l'un des établissements de prostitution. Un autre homme, au loin, s'apprête également à croiser ma route. Échanges de regards furtifs. Les genres découpent en un instant les seules positions disponibles pour eux et pour moi dans ce contexte prostitutionnel où seules des femmes exercent. À eux la position de présumés clients, à moi celle de travailleuse sociale ou celle de travailleuse du sexe.

La figure d'altérité que j'incarnais à Sarayaku, femme occidentale renvoyée du côté des « Colons »⁹, avait souvent entravé ma crédibilité auprès de mes informateurs en suscitant le doute quant à mes capacités à appréhender la vie kichwa. « Tu ne vas pas comprendre le *kawsak sacha*¹⁰ par toi-même alors que tu ne connais rien » m'avait assuré mon hôte. Par ailleurs, mon genre conditionnait largement ma liberté de déplacement et m'interdisait une partie des activités significatives (pratiques de chasse et de pêche) et l'accès à ce qui est désigné comme « forêt » selon la conception locale. Débutant cette nouvelle enquête dans la ville où je réside, femme parmi d'autres femmes de ma région et partageant avec elles un certain nombre de traits somatiques, j'avais imaginé mon entrée sur ce nouveau terrain *a priori* favorisée par mon genre. En empruntant pour la première fois la rue Marnix, je me voyais effectivement d'un simple regard déjà possiblement assimilée aux personnes que je m'apprêtais à rencontrer : « ces hommes pensent sans doute que je me prostitue ». Pourtant, ce vœu d'ethnologue si promptement exaucé m'apparut soudain plus désagréable que réjouissant.

Dans le contexte de l'activité prostitutionnelle, où sont fortement représentées les politiques publiques, l'entrée pour les personnes qui ne sont ni prostituées ni clientes se fait d'ordinaire par la santé ou la répression. C'est par la porte institutionnelle que j'ai moi aussi abordé le terrain dans les premiers temps de l'enquête, avec les facilités et les freins que cela suppose. En contact avec les associations qui accompagnent des personnes prostituées¹¹ à Liège (Espace P, Icare) j'ai conduit avec les travailleurs so-

⁹ Par opposition à « Natif », selon les catégories utilisées dans les discours de mes informateurs.

¹⁰ Le terme signifie « forêt vivante » et se réfère à la conception environnementale kichwa. Il est mobilisé dans la sphère politique pour appuyer les revendications des représentants du village.

¹¹ Marquée par un positionnement abolitionniste, la loi belge postule les personnes « prostituées », au sens exprimé par la voix passive du verbe pronominal, et n'utilise pas sa forme pronominale réfléchie (se prostituer soi-même). D'un point de vue pénal, on ne peut ainsi en Belgique se prostituer mais est encouru le risque de l'être par autrui. La possibilité de consentement n'infléchit pas le caractère illégal de la transaction puisque sont incriminés ceux qui organisent la prostitution et non ceux qui l'exercent (Exploitation de la prostitu-

ciaux des entretiens exploratoires et les ai suivis dans leur travail, dans divers lieux où s'exercent les pratiques sexuelles tarifées. Assistant à la permanence sociale installée parmi les « salons » à Seraing, j'ai pu approcher les lieux de prostitution en bar-vitrine et rencontrer des personnes qui y travaillent. Cette introduction à ma recherche m'a offert de mieux cerner – sans toutes les aborder – différentes formes de prostitution ainsi que leur ancrage institutionnel, leurs lieux, modalités, périodes et horaires d'exercice. Si cette entrée m'a permis de mieux circonscrire différentes sphères de travail, elle suppose aussi malgré moi une posture associée à celle des travailleurs sociaux, dont j'ai bien du mal à me départir, et ne saurait suffire à instaurer une relation ethnographique privilégiée. Cet accès peut paraître opportun et rassurant comme ouverture vers un milieu qui semble hermétique, mais il constitue également une entrave à mon intégration en tant que chercheuse. Les personnes que je rencontre m'identifient systématiquement à une stagiaire des services sociaux, me signifiant par ces méprises répétées l'urgence d'exposer plus explicitement ma démarche et ses spécificités. « Ils nous trouvent bizarres. Ce "bizarre" ne peut durer longtemps. Il faut vite qu'ils nous donnent une étiquette » (Maho, 1985 : 29-30). Il apparaît en effet impératif de clarifier aux yeux des enquêtés les conditions et les bénéfices d'une observation immersive, à plus forte raison lorsque chaque heure passée sur le terrain nécessite un accord et une explication.

Embrasser pleinement une méthode d'observation flottante – voire trébuchante lorsque se révèlent des obstacles impossible à prévenir sans s'y être heurté – implique d'accueillir des situations d'inconfort, d'appréhender les « petits riens » (Razy, 2004), les à-côtés, puisque c'est bien là que les implicites s'illustrent. Parler d'observation participante lorsque l'on ambitionne d'explorer les pratiques sexuelles rémunérées pose inévitablement la question des comportements adoptés ou non par l'ethnologue, et celle des limites morales, éthiques et physiques qui sont siennes dans son cadre de recherche. Rommel Mendes Leite lui préfère la « participation observante » (1992) ou « participation modérée » (1997) pour rendre compte de l'observation de pratiques sexuelles auxquelles le chercheur ne prend pas pleinement part. Sans arguer qu'il est obligatoire de mener la vie de ses informateurs pour accéder à l'altérité, il est cependant intéressant de noter les actes que je me refuse à poser alors même que je n'oppose pas de jugement moral face aux pratiques de mes interlocuteurs. J'ai embrassé au cours de mes recherches précédentes bien des activités pour lesquelles j'ai pu éprouver de la répulsion. La plasticité des réactions de dégoût à ces occasions s'est d'ailleurs avérée heuristique pour éclairer l'incorporation des normes sociales. Sur le terrain, lors de mes activités professionnelles de recherche, j'ai pu ingérer la salive

tion et de la débauche, art. 380 du Code pénal). Ces questions à la fois terminologiques et idéologiques méritent à elles seules un développement ultérieur.

d'autrui, compromettre mon système digestif et immunitaire, engager mes affects, mes cinq sens et mon sommeil, mais je me refuse pourtant d'y soumettre l'exercice de ma sexualité. Le corps au travail, oui, mais pas le sexe. Voilà qui participe de la mise en lumière du sujet qui nous occupe : un usage spécifique du corps qu'une société ne peut se résoudre à concéder à la logique économiste, quand y est pourtant largement encouragée la mobilisation des autres organes à des fins professionnelles.

Conclusion

Au cœur même de l'entreprise anthropologique, de la construction de son objet à l'élaboration de ses outils, éloignement et proximité dialoguent, et c'est de leur rapport que naît l'espace souvent inconfortable où se fonde cette discipline. Entre l'impératif de distanciation qui permet d'objectiver les observations, et la proximité nécessaire à l'inclusion du chercheur parmi ceux auprès desquels il se propose de faire œuvre de compréhension, proche et lointain sont toujours conjointement convoqués indépendamment des coordonnées géographiques ou des distances parcourues par l'ethnographe pour rejoindre son terrain.

Par ailleurs, en ces temps d'extrême mobilité professionnelle permise par les conditions matérielles et ardemment promue par le cadre académique, la société dite d'origine du chercheur ne peut plus elle-même constituer le point zéro au départ duquel mesurer l'éloignement. Le lieu de restitution des résultats, là où se tiennent les tiers auxquels s'adresse son récit, peut-il alors être pris pour repère ? Car en effet, ce sont bien ses semblables qui valideront le discours de l'anthropologue et constitueront ainsi l'une des conditions d'interlocution de l'ethnographie. Pas d'énoncé sans destinataire, et pas de science sans pairs. « Ici », par rapport à « là-bas », devient alors le lieu où l'on parle scientifiquement d'« Eux », espace tracé par l'« entre-Nous ». Pourtant, depuis longtemps les travaux de la discipline ne « nous » sont plus réservés et rien ne permet plus désormais de distinguer catégoriquement lectorat et populations étudiées. « Car les descendants des "sauvages" d'hier s'intéressent grandement aux livres qui les décrivent [...] et ils ne ménagent pas leurs critiques » remarque Caratini (2012 : 13). Les « Eux » pris pour objet font ainsi également partie des « Vous » à qui les résultats s'adressent. Cet état de fait m'avait été rappelé par les personnes dont j'ambitionnais de faire mes « enquêtes ». « Nous n'avons pas besoin d'un autre Descola » m'avait sans ambages annoncé mon hôte alors que nous partagions notre premier repas au cœur de la forêt équatorienne dans le village kichwa qui allait devenir mon terrain. « Si c'est pour décrire nos céramiques, ça n'est pas la peine, nous les connaissons déjà ». Ainsi s'amenuisent et se brouillent désormais les distances entre informateurs et lectorat.

En somme, l'écart entre proche et lointain se redessine toujours en fonction des critères par rapport auxquels l'anthropologue est assigné « Autre », qu'il soit renvoyé à l'ethnicité du « colon » ou au privilège de réserver sa sexualité à la sphère privée.

Nommer une ethnographie « du proche » ou « du lointain » n'a que peu de sens dès lors qu'est pratiquée une observation participante flottante et trébuchante telle que décrite dans ces pages, aux contours et degrés définis par le terrain. Car enfin le terrain n'est pas un lieu, c'est avant tout l'adoption délibérée d'une posture.

Enquêter « chez soi » ne signifie donc pas pour autant enquêter « chez Nous » : le chercheur au travail et ses interlocuteurs restent les uns pour les autres des figures étrangères. Et si le premier doit s'évertuer à amincir ce qui tient les seconds à l'écart, les éloignements les plus importants ne sont pas ceux qui séparent le domicile du chercheur et le lieu d'exercice de son métier. La distance entre « moi » et « eux » se redessine alors que se déplace le contexte du terrain d'enquête et que se redéfinit la posture ethnographique ; la mesure de l'éloignement culturel et social conservant cette géométrie des écarts. Arpenter cet espace mouvant en offrant d'y trébucher permet certainement au chercheur de basculer vers un entendement que seule permet l'étreinte méthodologique des inconforts et des maladresses.

Bibliographie

- AUGÉ M., COLLEYN J.-P. (2009), *L'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- BROMBERGER C. (1997), « L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangement », *Ethnologie française*, vol. 27, n° 3, p. 294-313.
- CARATINI S. (2012), *Les non-dits de l'anthropologie*, suivi de *Dialogue avec Maurice Godelier*, Paris, Thierry Marchaisse (« Les non-dits »).
- CARTRY M. (1973), « Le lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantché », in G. DIETERLEN (dir.), *La notion de personne en Afrique noire. Actes du colloque international du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 11-17 octobre 1971*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, p. 277-282.
- COPANS J. (2011 [1999]), *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Armand Colin.
- DACHET F. (1985), « Écrire ou rendre compte », in W. ACKERMANN, B. CONEIN, C. GUIGUES, L. QUERE et D. VIDAL (dir.), *Décrire, un impératif? Description, explication, interprétation en sciences sociales*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 190-193.
- DIONIGI A. (2001), « Terrains minés », *Ethnologie française*, vol. 31, p. 5-13.
- IZARD M. (1988), « Introduction », in D. BONNET (dir.), *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays Mossi, Burkina Faso*, Paris, ORSTOM (« Mémoires »).

- JASPERS K. (1963), *Autobiographie philosophique*, Paris, Aubier.
- LAPLANTINE F. (2010 [1996]), *La description ethnographique*, Paris, Armand Colin (« L'enquête et ses méthodes »).
- LAHIRE B. (2005 [1999]), *L'invention de l'illettrisme : rhétorique publique, éthique et stigmates*, Paris, La Découverte.
- LA SOUDIERE M. de (1988), « L'inconfort du terrain », *Terrain*, vol. 11, p. 94-105.
- LEENHARDT M. (1947), *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.
- MAHO J. (1985), *Vivre dans la Creuse*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- MARCEL G. (1937), « Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation », *Recherches philosophiques*, vol. 6, p. 1-21.
- MAUSS M. (1938), « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 68, p. 263-281.
- MATHIEU L. (2007), *La condition prostituée*, Paris, Textuel (« La discorde »).
- MENDES-LEITE R. (1992), « Participation observante », *Le Journal du Sida*, vol. 43-44.
- MENDES-LEITE R., De Busscher P.-O. (1997), *Back-rooms. Microgéographie « sexographique » de deux back-rooms parisiennes*, Lille, Cahiers Gai Kitch Camp.
- PETONNET C. (1982), « L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien », *L'Homme*, vol. 22, n° 4, p. 37-47.
- RABINOW P. (1988 [1977]), *Ethnologue au Maroc, réflexion sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette.
- RAZY É. (2004), « Le corps et la personne du petit enfant. Ethnographie des petits riens du quotidien soninké », *L'Autre. Cliniques, Cultures et Sociétés. Revue transculturelle*, vol. 5, n°2, p. 203-214.
- STRATHERN M. (1988), *The Gender of the Gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- WOLCOTT H. F. (2005), *The art of fieldwork*, Walnut Creek, Altamira Press.